

Hadislerde Geçen Hayır ve Şer Kavramlarının İslâm Düşüncesindeki Yansımaları

Hasan OCAK*

Özet

İslâm düşüncesinin en temel meselelerinden biri olan hayır-şer problemi, Hz. Peygamber'in hadislerinde de kendine yer bulmuştur. Daha sonraki dönemlerde konu ile ilgili olarak ortaya konan fikirlerin âyet ve hadislerde nasıl ele alındığı, fikirlerin oluşumuna nasıl etki yaptığı, araştırmaya değer bir konudur. Biz bu makalede hadislerde geçen hayır-şer kavramları ışığında, tarihi süreç içerisinde kelimeler ve felsefe ekollerine ait düşünürlerin bu konudaki düşüncelerini ve konu ile ilgili tartışmaları inceledik. Çalışmamızda kader meselesi bağlamında hayır ve şerrin insanın elinde olup olmadığını tartıştık.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İslâm Felsefesi, Kelam, Hayır, Şer

The Reflections of the Terms Khair/Good and Sharr/Evil Occurring in the Prophetic Sayings in Islamic Thought

Abstract

The good-evil problem, being one of the principal subject-matters of Islamic thought, exists in the sayings of the Prophet Muhammad, too. How the ideas that were put forward in later stages were dealt with in the Qur'anic verses and the Prophetic sayings, how they influenced the formation of ideas, are an important issue. In this article, we will also, in the light of the terms khair/good and sharr/evil occurring in the Prophetic sayings, investigate what the thinkers belonging to the schools of theology and philosophy think about this issue and examine the controversial points. By doing so, we will try to shed some light on the topic. In our study, the question whether good and evil are in the hand of man is discussed and the topic of fate is also naturally included in this discussion.

Key Words: Prophetic Sayings, Islamic Philosophy, Theology, Good, Evil

Giriş

Felsefe tarihinin önemli tartışma konularından biri olan kötülük problemi, İslâm düşüncesinde de kendine oldukça geniş bir yer bulmuştur. İslâm'ın iki temel kaynağı olan âyet ve hadislerde konu daha çok hayır ve şer kavramlarıyla dile getirilmiş, bu yönüyle kelamcılar başta olmak üzere konu ile ilgilenen disiplinler tarafından hayır ve şer ana başlığı altında ele alınmış ve gelmiştir. Konu ile ilgili pek çok

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

rivayet, yer almaktadır. Problemin İslâm düşüncesindeki temel çıkış noktalarından ve temel dayanaklardan biridir. Bu bilgilerin büyük ölçüde Antik Yunan düşüncesinin tesirinde gelişen İslâm felsefe geleneğinde bu rivayetlerin etkisi olmalıdır. Bunun için İslâm felsefesinin hayır-şer kavramları etrafında geliştirdiği, kader meselesiyle de ister istemez irtibatlandığı bu meselenin, rivayetlerden beslenen kaynaklarının tespiti büyük önem taşımaktadır.

İnsanoğlu yaratılışı icabı meraklı bir varlıktır. Bu sebeple o, önce kendisini, sonra içinde bulunduğu âlemi bütün incelikleriyle anlamaya çalışmıştır. İyi ve kötü nedir, nasıl doğmuştur? Zaman içerisinde bu problemlerin cevaplandırılması için gayret edilse de iyi-kötü/hayır-şer meselelerinde sorunlar devam etmektedir. Hayır ve şerrin bulunduğu mekân kainattır. Allah, kâinatı insan için yaratmıştır. İnsan da, Kur'an'ın ifadesiyle Rabbine ibadet etsin diye yaratılmıştır.¹ İbadet, çok geniş bir mânaya gelmektedir. Bazı âyetlerde, insanın, imtihan içinde olduğu beyan edilmiştir. "İmtihan" ile "İbadet" iç içedir. İnsana ibadet mükellefiyetinden önce, bazı kabiliyetler verilmiştir. Böylece insan, teklifin icaplarını yerine getirmeye hazırlanmıştır. İnsanın kabiliyeti çift yönlüdür; hem "hayra" hem de "şerre" imkân verir. İnsan bu çift yönüyle fiillerini işler. Şu hâlde önce hayrın tanımına değinmemiz gerekmektedir.

1- Hayır Kelimesinin Sözlük ve İstilahi Anlamları

Sözlükte "iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak" gibi anlamlara gelen hayır kökünden mastar -isim olup "iyi" yahut "iyilik" mânasında ve şerrin karşıtı olarak kullanılmıştır. H.y.r sülâsî fiilinin mastarı olan "hayır" kelimesinin sözlüklerde birçok kalıpta değişik anlamlara geldiğini görüyoruz. Kısaca hayır, Arapça bir kelime olup "şerrin zıddı"dır. İnsanların mutlaka rağbet ve muhabbet ettiği nesne, akıl, ilim ve mal gibi cemel olan ve maksada uyan hayır kelimesi, Türkçe'de iyilik, iyi iş, fayda, başa çıkma, muvaffakiyet ve benzeri mânalara gelmektedir.² Bazı dilciler "hayır" kelimesinin şeddesiz olarak (hayera) kullanıldığında fiziki güzelliği, şeddeli olarak (hayyera) kullanıldığında ise dini ve hayat durumunun iyiliğini ifade ettiğini belirtiyorlar. Ama şeddeli veya şeddesiz olarak kullanılmasının mânaya zarar vermediğini söyleyenlerde vardır.³

Hayır meşru iş, faydalı, nurlu ve sevaplı amel, halkın rağbet ettiği akıl, ilim, ibadet, adalet, ihsan olarak da tanımlanmışlardır.⁴ Hayır kelimesinin çoğulu olan

¹ ez-Zâriyat 51/56.

² Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Mat., İst,1954, C.1, s. 292.

³ Muhammed Murtaza ez-Zebidi, *Tâcül-arus min cevâhiri-l Kamus*, Beyrut, 1968, C. II, s. 194.

⁴ Abdullah Yağın, Abdulkadir Badıllı, İlhami Çelik, *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügat*, Türdav Yay, Ekim 1995, s.

“ahyar” âyette⁵ bazı peygamberler hakkında övgü sıfatı olarak yer almaktadır. Aynı kökten “hayre (aslı hayyire) kelimesinin çoğulu olan hayrat bir âyette “hisar” ile birlikte “iyi ve güzel kadınlar” anlamında kullanılır.⁶ Buna göre hayyire ibaresi; soylu, insanların yanında şerefli, yüzü güzel, ahlakı güzel, doğurduğunda soylu çocuklar doğuran kadın anlamına gelmekle birlikte,⁷ cömertlik, asalet ve saygınlık anlamlarında da kullanılmaktadır. Bu kelime fiil olarak kullanıldığında da nispet edildiği kişinin bir hayır sahibi olduğu, adamı bir başkasına tercih ettiği, bir şeyi başka bir şeye üstün tuttuğu anlamlarını verir.⁸ Sonuç olarak hayır kelimesinin temel anlamının seçmek ve tercih etmek ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bir şeyi tercih etmek anlamındaki “ihtiyar” ile yapılan akitlerde muhayyerliği ifade eden “Hıyarü’ş Şart” “Hıyarü’r-Rü’ye” gibi ibareler de aynı kökten gelmektedir.⁹

O hâlde diyebiliriz ki beğenilen, seçilen tercih edilen iyi huyluluk güzellik, atılganlık, soyluluk gibi iyi ve güzel görülen şeyleri ifade etmek için hayır kelimesi ve bu kelimedenden türetilen diğer kelimeler kullanılmaktadır. Zebidi “Hayır” kelimesini herkes tarafından bilinen iyilik anlamına gelebilecek. “Ma’ruf” kelimesi ile açıkladıktan sonra yine bu anlama uygun olarak hayrı: “akıl ve adalet gibi herkesin arzuladığı şey”¹⁰ olarak tarif etmektedir. Acaba her arzu edilen veya bizce iyi görülen her şey hayır mıdır? Bu konu hayrı ikiye ayırmak suretiyle cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Râgıb el- İsfahani, hayrı mutlak ve mukayyet olarak iki kısımda inceler: Mutlak hayır; her hâlde ve herkes için arzu edilen şey iken; mukayyet hayır, birisi için hayır olup ta bir başkası için şer olan şeyler için kullanılır. Râgıb el-İsfahânî her ne kadar hayrın bu şekilde mutlak ve izâfî diye ikiye ayrıldığını zikretse de o hayrı “akıl, adalet, fazilet ve faydalı olan bir şey gibi herkes tarafından arzu edilen şey”¹¹ şeklinde tarif etmektedir. Bu tarifi ile o, asıl hayrın herkes tarafından arzu edilen hayır olduğunu ifade ederek bu “mutlak hayır”ın tarifini yapmış olmaktadır.

Fahrüddin Râzî’ye göre *mutlak hayır*, “sırf fayda olan, devamlı olan saygı ve tazimle iç içe olan”dır. Bu dört kayıt âhiretle ilgili hayırlarda mevcut olup dünyanın hayırlarında yoktur. Arâf sûresi 188’de geçen hayırdan murat, dünya menfaat ve malını toplayıp afet zararlarını def etmektir denilmiştir. Buna göre hayır tabirinin içine bolluk, kıtlık, kâr ve kazanç kabilinden her şey

⁵ Sad, 38/47-48

⁶ Rahman, 55/70

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, 1968, C. II, s. 264.

⁸ İbn Manzûr, *Age.*, C. II, s. 267

⁹ Zebîdî, a.g.e, II,276

¹⁰ Zebîdî, a.g.e, II,276

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, Nşr. Dar’u Kahraman, İst.,1986, s. 231

girmektedir.¹² Nitekim “İnsan hayır sevgisine çok düşkündür”¹³ mealindeki âyette hayır hemen bütün tefsirlerde “mal” kelimesiyle karşılanmıştır.

Hız. Süleyman'ın cins atlara olan düşkünlüğü de “hayır sevgisi” diye ifade edilmiştir.¹⁴ Taberî bu âyeti açıklarken “Araplar ata hayır derler, aynı şekilde malı da hayır diye adlandırır” demektedir. Netice itibarıyla “hayır” kelimesi hem davranış hem de fiziki güzelliği ifade etmede kullanılan bir sözcüktür. Yani o hem ahlâkî değerleri, hem de estetik değerleri ifade etmede kullanılan bir kelimedir.

2- Şer Kelimesinin Sözlük ve İstılâhî Anlamları

Şer, hayr'ın zıddı olup ş-r-r fiilinin mastardır. Sözlükte zulüm, fesat ve çok kötülük mânasına gelir. Çok kötü adam, gençlerin hırslı ve ateşliliği, ayıp- kusur, deniz sahili sulak yerlerde yaşayan Arapların “eza” dedikleri ve insanın yüzüne ısrarla konan ısırmayan sinek “şer” kelimesinin değişik kalıplardaki anlamındadır.¹⁵ Şer kelimesi fiil olarak kullanıldığında aldığı anlamlardan bazıları ise, elbiseyi güneşe sermek, eti ve tuzu kurumak üzere sermek, kovmak-tecrit etmek, tartaklamak- saldırmak, bir şeyi veya işi ortaya çıkarmaktır. Ayrıca “şer”, (kötülük, zulüm, fesat) mecazen iblis, ateşli bir hastalık olan humma ve fakirlik anlamlarına gelmektedir.¹⁶ Diletiler nefretle bakışı ifade etmek için “şerli bakış” tabirini kullanmışlardır. Şer, Kur'an-ı Kerim'de ednâ (en aşağı, en değersiz)¹⁷, sû' (kötü çirkin)¹⁸, seyyie (kötülük, günah)¹⁹, ism (günah)²⁰, durr (zarar)²¹ fitne (bela, darlık),²² en kötü/daha kötü anlamında isim olarak kullanılmıştır.²³ Birbirinden farklı olan bütün bu anlamların, bize göre, ortak özelliği, aşırılık ve ısrar anlamını içermiş olmalarıdır. Bir işi ya da bir şeyi ortaya çıkarmak sürekli bir çabayı gerektirir ki bu da ısrar anlamı içerir. Yine kovmak, uzaklaştırmak ve saldırmak eylemlerinde de aşırılık anlamı yatmaktadır. Eti, tuzu, elbiseyi güneşe sermek suretiyle onları güneşin yakıcı ışığı altına bırakarak kurumalarını sağlama işinde de böyle bir mâna yatmaktadır. İnsanların yüzüne ısrarla gelen sineğe de aynı kökten türetilen “surran” adı verilir. Deniz kıyısına “serîru'l-bahr” denilmesi de dikkat çekici bir husustur. Bilindiği gibi deniz dalgaları

¹² Fahrüddin er-Razî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ömer, *Mefatihü'l-gayb, et-Tefsirü'l-kebir*, Çev. Suat Yıldırım ve bsk., Ankara, 1993, Akçağ Yay. C: II, s. 273

¹³ Sâd, 38/32

¹⁴ İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 401-402.

¹⁵ İbn Manzûr, a.g.e., IV, 401.

¹⁶ Zebîdî, a.g.e., III, 294.

¹⁷ el-Bakara 2/61.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/30, el-Araf 7/188

¹⁹ el-Kasas 28/84.

²⁰ Âl-i İmrân 3/178.

²¹ el-Enam, 6/17, Yunus 10/107

²² el-Hac, 22/11

²³ Çağrıncı, “Hayır”, *DİA*, C. XVII, s. 45

deniz kıyısına belli aralıklarla da olsa devamlı çarpar. Gençlerin hırs ve arzuları da bu anlamı içermektedir. Kötülük, zulüm, fesat gibi kavramlar da bünyesinde aşırılık anlamı taşımaktadır.

Sonuç olarak şerr' sözlükte, "istenmeyen, arzu edilmeyen, her açıdan kendisinden kaçınılan şey" demektir. Bunun yanında "fesat, bozukluk, kötülük, kötü şey, zulüm, cezayı gerektiren iş" anlamında da kullanılmaktadır. Bazen de "sıkıntı, belâ ve musîbet" mânasına gelir.

A. Hadislerde Hayır ve Şer Kavramı

Hayır ve şer ile aynı kökten türeyen diğer kelimeler, Kur'ân-ı Kerim'deki anlamlarıyla pek çok hadiste de geçmektedir. Müslümanın karakterini belirleyen ve bir kısım sorulara cevap teşkil eden bazı hadislerle göre insanların ve müslümanların en hayırlısı "iyiliği beklenen kötülük etmesinden korkulmayan",²⁴ "toplum içinde yaşarken bir taraftan o toplumun hakkını ödeyen diğer taraftan rabbine ibadet eden, savaşa çıktığında ise düşmâna korku salan",²⁵ "savaş zamanında malı ve canıyla savaşan, barış zamanında ise rabbine ibadetle meşgul olup kendini insanlara zarar vermekten alıkoyan",²⁶ "dostlarına ve komşularına hayrı dokunan",²⁷ "ömrü uzun ameli güzel olan",²⁸ "geç öfkelenip çabuk yatışan"²⁹ "borcunu güzellikle ödeyen kimse"dir.³⁰ Ticaret ehlinin en hayırlısı, borcunu güzellikle ödeyen, alacağını güzellikle isteyendir.³¹ En hayırlı yöneticisi ise halkının kendisini sevip hayır duada bulunduğu kişidir.³²

Bu konudaki "*Başınızdakiler en hayırlınız olduğu, zenginleriniz hoşgörülü davrandığı ve işleriniz aranızda danışılarak yürütüldüğü sürece sizin için yerin üstü altından daha hayırlıdır*".³³ "*İnsanlar arasında hayrın anahtarı, şerrin kilidi ve şerrin anahtarı hayrın kilidi olanlar vardır. Allah bir insanın ellerini hayrın anahtarı yapmışsa ona ne mutlu*"³⁴ mealindeki hadisler, hayrın kullanıldığı bazı alanlara işaret etmektedir. Buna göre "*Amellerin en hayırlısı namaz; meclislerin en hayırlısı geniş olanadır*".³⁵ Bir hadiste oruç

²⁴ Tirmizî, "Fiten", 76.

²⁵ Tirmizî, "Fiten", 15.

²⁶ Buhârî, "Rikak", 34; Nesâî, "Zekat", 74.

²⁷ Tirmizî, "Birr", 28.

²⁸ Tirmizî, "Zühhd", 21-22.

²⁹ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, III, 19; Tirmizî, "Fiten", 26.

³⁰ Buhârî, "İstikraz", 4, 6; İbn Mâce, "Ticaret", 62.

³¹ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, III, 19.

³² Tirmizî, "Fiten", 77.

³³ Tirmizî, "Fiten", 78.

³⁴ İbn Mâce, "Mukaddime", 19.

³⁵ Mâlik, "Taharet", 36; İbn Mâce, "Taharet", 4.

tutmak sadaka vermek ve geceleyin namaz kılmak “hayır kapıları”³⁶ hayâ da bütünüyle hayır olarak nitelendirilmiştir.³⁷

H. Ömer, Resûl-i Ekrem’in (a.s.) yanında buldukları bir sırada yanlarına bir adamın geldiğini ve H. Peygamber’e İslâm’ın mânasını sorduğunu, aldığı cevabı da tasdik ettikten sonra ikinci bir suale geçtiğini anlatır ve sözlerine şöyle devam eder: “Adam sordu ve şöyle dedi: Bana imandan haber ver. H. Peygamber ona şu cevabı verdi. “İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak”tır. Resûl-i Ekrem bu yabancıdan diğer suallerine de cevap verdikten sonra, yanındakilere onun Cebrail olduğunu açıklamış ve “O, size dininizi öğretmek için geldi” buyurmuştur. ³⁸ Cibril hadisi şeklinde meşhur olan bu olaydan sonra H. Peygamber’in hayır ve şerri kadere attığı sonucuna ulaşan çoğu İslâm âlimi, bu kanaatlerini akidenin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak kabul etmişlerdir.

İslâm ulemâsına göre en büyük şer, inkâr; en büyük hayır da imandır. Buna göre hayır ve şer Allah’tan olduğu gibi tabii olarak hidâyet ve dalâlet de Allah’tandır. Bunu delillendirmek için kullanılan rivâyetlerden biri de H. Peygamber’in amcası Ebû Tâlip hakkındadır. Sa'id bin Museyyib'in, babasından rivâyet ettiği bir habere göre, Ebû Tâlip ölüm döşeginde iken Resûl-i Ekrem onu ziyarete gitmiştir. Bu sırada yanında Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebû Umeyye bulunuyordu. Resûl-i Ekrem, amcasına kelime-i tevhidi okumasını, Allah’ın huzurunda, bununla ona şefaahatçi olacağını söyleyince, orada bulunan Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebû Umeyye buna itiraz etmiş ve “Abdumuttalib’in yolundan mı uzaklaşacaksın” diyerek Ebû Talib’in İslâm’ı kabul etmemesini istemişlerdir. Nitekim Ebû Talib onların sözüne uyarak İslâm’ı kabul etmemiş, H. Peygamber de “Allah'a yemin ederim ki sen bunu söyleyen de söyleyemeyen de ben senin için mağfiret dileyeceğim” demiştir.³⁹ Bunun üzerine Allah Teâlâ, şu âyeti indirmiştir: “Cehennem ehlinde oldukları anlaşıldıktan sonra, yakın akraba da olsalar müşrikler için mağfiret dilemek, ne peygambere ve ne de mü'minlere doğru olmaz.”⁴⁰ Diğer bir âyette ise doğrudan Ebû Talib hakkında H. Peygamber şöyle uyarılmaktadır: “Sen, sevdiğin kimseyi hidâyete erdiremezsin; fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir.”⁴¹

Abdullah b. Amr, H. Peygamber’den şu hadisi işitmiştir: “Âdem oğullarının kalpleri, Allah Taala’nın parmaklarından ikisinin arasında bir tek kalp

³⁶ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, III, 18; Ebû Dâvud, “Edeb” 12.

³⁷ Müslim, “İman”, 61; Ebû Dâvud, “Edeb”, 6.

³⁸ Müslim, “İman”, 1.

³⁹ Buhârî, “Menâkıbu'l-ensâr”, 40; Tefsir-i sûre, 9; “Cenâiz”, 2.

⁴⁰ et-Tevbe 9/113.

⁴¹ el-Kasas 28/56. Hadis için bk. Müslim, “İman”, 17.

gibidir; onları dilediği gibi tasarruf eder.” Hazreti Peygamber sonra da şu duayı okumuştur: “Ey kalpleri tasarrufunda bulunduran Allah’ım, kalplerimizi itaatine yönelt.”⁴² Bu ve benzeri rivâyetler, daha sonraki dönemlerde özellikle kader problemi söz konusu olduğunda çok fazla dile getirilmiştir. Yine Hz. Peygamber’e nispet edilen “Bir kimse anasının karnında da kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı hâline gelir, sonra et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah bir melek gönderir. Bu meleğe şu dört emir verilir: Doğacak olan insanın rızkı, eceli, saîd veya şakî olacağı. Buna göre, Allah'a kasem ederim ki, içinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini işler, öyle ki cehenneme girmesine bir kulaçlık mesafe kalır; fakat kitap burada alın yazısı veya kader anlaşılabilir öne geçer, cennet ehline yaraşır bir iş işler ve cennete girer. Bir başkası, cennet ehlinin işini işler; cennete girmesine bir iki kulaçlık bir mesafe kalır; fakat kitap öne geçer ve bu kimse, cehennem ehline yaraşır bir iş işleyerek cehenneme girer”⁴³ rivayeti bu konuda özellikle Cebriye’nin kullandığı hadislerin başında gelmektedir.

Yine bir hadiste konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber: Hz. Âdem’in, Hz. Mûsâ ile yaptığı münakaşadan bahsetmekte ve Hz. Âdem’in yaptığı bir hata sebebiyle kendisinin ve dolayısıyla tüm insanlığın cennetten çıkarılmasına sebep olmakla suçlanmasından dolayı Hz. Âdem’in bunun Allah’ın ezeli bilgisinde ve kaderde mevcut olduğunu söyleyerek kendini savunduğu bildirmektedir.⁴⁴ Ebû Hüreyre’den rivâyet edilen bu hadise göre Kureyş müşrikleri Hz. Peygamber’e gelerek kader meselesinde onunla münakaşaya girişmişlerdir. Bu hâdise üzerine şu âyet nazil olmuştur: “O gün yüzüstü Cehennemde sürüklenecekler. (Onlara) ateşin temasını (yakmasını) tadın, denilecek. Biz her şeyi bir “kader”e göre yarattık.”⁴⁵ Ebû Hüreyre’nin rivâyet ettiği bir başka hadiste Hz. Peygamber hayır-şer her ne varsa her şeyin Allah’ın takdiriyle olduğunu bildirmiştir.⁴⁶

Kaderle ilgili olarak kaynaklarda yer alan yukarıda sıraladığımız rivâyetler, bize bu konuda yeterli bilgi vermektedir. Söz konusu hadisler tetkik edildiğinde, her şeyden önce şu husus dikkatimizi çekecektir: Hz. Peygamber, kat’i ve açık ifadelerle kaderi ispat etmiş ve müslümanların ona inanmaları gerektiğini ortaya koymuştur. Dikkat çekeceğimiz diğer mühim bir nokta ise hadislerin kaderi ispat edici mahiyette varid olması, fakat “insanın fiil ve hareketlerinde hür, kendi fiillerinin hâlikı olduğu” görüşüne hemen hemen hiç temas etmemesidir.

⁴² Müslim, “Kader”, 17.

⁴³ Müslim, “Kader”, 1-5

⁴⁴ Buhâri, “Kader”, 11; Müslim, “Kader”, 14-15

⁴⁵ el-Kamer, 54/ 48-49.

⁴⁶ Müslim, “Kader”, 34.

B. İslâm Düşüncesinde Hayır ve Şer Problemi

Allah Teâlâ, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'le beraber emir ve nehiyelerini insanlara göndermiştir. Her dönemde inananlar olduğu gibi inanmayanlar da var olmuştur. Allah Teâlâ, insanları hak yola davet etmek ve uyarmak için tarihi süreçte çok farklı yerlere çok sayıda peygamber göndermiştir. Son olarak Hz. İsa'nın vefatından sonra insanlık bir fetret devrine girmiş ve ilahî yoldan sapmışlardır. Câhiliye döneminde kavimlerinin Hz. İbrahim'in dinini terk etmelerinden yakınan ve onların yaptıklarını onaylamayan az sayıda da olsa haniflerin bulunduğu bilinmektedir.⁴⁷

Allah, melek ve cin inançlarına sahip olmakla ve gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan gökten su indiren Allah'a inanmakla birlikte, Câhiliye dönemindeki Araplar bu inançlarına *şirk* karıştırmışlardır.⁴⁸ Zira onlar aynı zamanda putlara tapıyor, onları Allah ile kendi aralarında "bir aracı" ve "Allah katında şefaathçiler" olarak kabul ediyorlardı.⁴⁹ Putperestlik dediğimiz puta tapıcılık öylesine yaygındı ki, Kâbe'nin içerisinde bulunan 360 putun yanında her kabileye her eve, hatta her şahsa ait putlara sahiptiler.⁵⁰ İbn Hişam, Amr b. Luhay isminde birinin Mekke'de putlara ibadet edenlere bunların neler olduğunu sorduğunda şöyle cevap verdiklerini haber veriyor: "Bunlar ibadet ettiğimiz bir takım putlardır ki, onlardan yağmur isteriz, bize yağmur yağdırırlar; onlardan yardım isteriz, bize yardım ederler." Câhiliye döneminde bir anlaşmazlığı çözmek, bir nesebi belirlemek, tasarlanan bir işin yapılıp yapılmayacağına karar vermek için Kâbe'de bulunan Hübel putunun yanındaki fal oklarını çekmek bir âdet halinde idi. Üzerinde "Evet, hayır; sizdendir, sizden değildir" gibi ibarelerin yazılı olduğu fal okları, bu gibi durumlarda onlar için bir "yol gösterici" durumunda idi. Böylece onlar şanslarına çıkan bu okların sonuçlarını kabul edip ona göre hareket ederlerdi.

Müşrik Araplar, ayrıca meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanırlardı.⁵¹ Onlar, cinleri ise ateşten ya da havadan yaratılmış hayır ve şer işleri yapmaya muktedir varlıklar olarak görürlerdi. Bu sebeple onların teveccühünü kazanmak, saygı göstermek ve onlara ibadet etmek icap ederdi.⁵² Aktarmaya çalıştığımız bu inançlar, onların hayır ve şer, iyi ve kötü telakkisindeki durumları hakkında belli bir fikir vermektedir.

⁴⁷ İbn İshak, *Siretü İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981, s. 95

⁴⁸ el-Ankebût, 29/61-63.

⁴⁹ Yusuf, 12/18.

⁵⁰ Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1982, s. 102-103.

⁵¹ el-İsrâ 17/40.

⁵² N. Çağatay, a.g.e., s. 103.

Câhiliye dönemi Arapların iyi ve kötü hakkındaki anlayışlarını belirleyen diğer bir husus, “kabile asabiyeti”dir. Araplarda kavmiyetçilik belirgin bir özelliktir. Kabileye bağlılık onlar için çok önemliydi. Kabile fertleri ister zalim ister mazlum olsun mutlaka birbirine yardım ederdi. İşte bu durum onların aşın derecede atalarına bağlanmasını da beraberinde getirmiştir. Hz. Muhammed’in (a.s) söylediklerini iyi ve kötü, doğru ve yanlış olduğuna bakmadan atalarının inanç ve geleneklerine uymadığı için onun davetini reddediyorlardı. Nitekim bir defasında Ebû Tâlib'e gelerek şöyle demişlerdir: “Ey Ebû Tâlib! Yaşın, konumun ve şerefın itibarıyla içimizde bir yerin var ise de biz kardeşinin oğlunu bu hâlde bırakmayız, hatta onu yok ederiz ya da ilahlarımızı kötölemek, atalarımıza sövmek ve dinimizi ayıplamak gibi ortaya attığı şeylerden vazgeçer.”⁵³

Allah Teâlâ, onların bu durumunu Kur’ân’da şöyle ifade etmektedir: “Onlara (müşriklere) Allah’ın indirdiğine uyun dendiği zaman: ‘Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız’ dediler. Ya ataları anlamamış doğruyu da bulamamış idiyeler.”⁵⁴ Bu âyet onların körü körüne bir inanış içinde oldukları gözler önüne serilmektedir. Bu saydıklarımızın yanında Câhiliye Araplarının kadın ve şaraba düşkünlüğünü, aşırı mal ve evlat sevgisinin (erkek evlat), zenginlerin şerefli ve asil sayıldığını, fakirlerin ve kölelerin ise aşağılandığını hatırlatmalıyız.

Yukarıda kaydettiklerimiz, Câhiliye Araplarının iyi ve kötü, doğru ve yanlış konularındaki algı ve inançlarının kaynağı hakkında da bilgi vermektedir. Onlarda “iyi ve kötü, doğru ve yanlış” konularındaki telakkileri, tutarlı ve nazarı bir temele sahip değildi. İyi ve kötü, hayır ve şer, doğru ve yanlış telakkilerinin kaynağı çoğu zaman yukarıda zikrettiğimiz dünya metalarından bazen kadın, şarap, mal ve evlat sevgisi gibi dünyevi şeyler; bazen tapındıkları putlar ve batıl inançları, bazen de kavmiyetçilik ve kabilecilik ruhu olmuştur.

Bununla beraber yukarıda zikrettiğimiz hususlardan Câhiliye Araplarının tamamen insanlıktan çıkmış bütün ahlaki değerlerden yoksun medeniyetten uzak oldukları sonucu da çıkarılmamalıdır. Câhiliye döneminde genel bir uygulama olmasa da hırsızın elinin kesilmesi, yol kesenlerin asılması, zina yapanın öldürülmesi, kısas ve diyet, gibi birtakım cezaların varlığından söz edilmesi, en azından bu hususların onlar tarafından “kötü” görüldüğüne işarettir. Bunların yanısıra cömertlik, şecaat, cesaret, doğru sözlülük ve vefa gibi bir takım ahlâkî erdemlere sahip olmanın dönemin Arapları nezdinde iyi sayıldığını ve övgüye layık hasletler olduğunu da görmekteyiz. Nitekim Hz. Peygamber’in daha peygamber olmadan müşrikler arasında, “Muhammedü’l-emin” lakabıyla

⁵³ İbn İshak, a.g.e., s. 135.

⁵⁴ el-Bakara 2/170.

bilinmesi ve onlar tarafından “güvenilir kişi” diye isimlendirilmesi de bu hususu destekler mahiyettedir. Ancak bunlar, arzu edilen düzeyde ve düzenli olmadığı gibi herkes için geçerli bir hukuk sistemi içerisinde icra ediliyor değildi. Bunlar şehirden şehire, kabileden kabileye değişiklik arz ediyordu.

B.1. İslâm Filozoflarında Hayır ve Şer Problemi

Kötülük problemi felsefenin çok eski problemlerindendir. O, Thales'ten günümüze kadar hemen her filozofu uğraştırmış bir konudur.⁵⁵ Biz bu geniş meselenin bazı yönlerine işaret etmekle yetinecek, bu konuda bazı İslâm filozoflarının görüşlerini zikredeceğiz.

İslâm düşüncesinde hayır ve şer problemi, geniş ölçüde iyimser bir yaklaşımla ele alınmıştır. Dünyada yalnız iyilik değil, kötülük de vardır. Kötülüğün reel varlığı, ahlâkla Tanrı arasında -hangi türden olursa olsun- bir ilişki kurmaya çalışan her düşünür için ciddi bir problem olmaktadır. Eğer dünyada iyiliklerden hareket ederek “mutlak iyi”ye ulaşmak geçerli ve tutarlı bir yolsa, kötünden başlamak bizi nereye kadar getirir? Veya sonlu iyileri, sonsuz iyiden, O'nun buyruklarından çıkarırsak kötülüğü hangi kaynağa dayandıracağız?

İslâm düşünürleri Kur'ân'ın Tanrı, evren ve insan hakkındaki iyimser yaklaşımı yanında aynı yöndeki Grek kaynaklı felsefi kültürden de yararlanarak ontolojik ve ahlâki planda “iyimserliği esas alan bir felsefe” getirmişlerdir. Bu felsefe, başta kelimacılar ve mutasavvıflar olmak üzere diğer müslüman düşünür ve âlimler arasında da geniş bir kabul görmüştür. Buna göre her şey, “ilâhî bilgideki en mükemmel şekliyle” bir nizam ve hayır olarak varlık alanına çıkar. Varlık, Tanrı'nın inâyet ve cömertliğinin sonucu olup mutlak ve zorunlu olarak iyidir. İlke olarak Tanrı'nın iyi olduğu, yarattıkları içerisinde kötü gibi görünenlerin aslında bir iyinin gerçekleşmesine araç kılındığı, Tanrı'nın adaletinin kusursuzluğu gibi ilâhî dinlerdeki hâkim iyimser anlayış, İslâm'da da varlığını sürdürmüştür. Kur'ân, varlık ve oluş düzeninde kötülüğün mevcudiyetini kabul etmekle birlikte bunu iyimser bir

⁵⁵ Mehmet Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, TDV. Yay. 1994, s. 175-176; M. Peterson ve diğerleri, *Reason and Religious Belief an Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1998, s. 117; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1993, ss. 88-91. Milattan sonra IV. yüzyılda yaşamış olan Lactantius (ö. 340), Epikuros'un kötülük problemini şu şekilde ortaya koyduğunu söylemiştir: “Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldırmak ister ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırmak istemez yahut ta hem kaldırmayı ister hem de kaldırmak istemez. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldırmıyorsa O, güçsüzdür ki bu durum, Tanrı'nın karakteri ile uyumsuzdur. Eğer ortadan kaldırmak istemiyorsa O, kışkırtıcıdır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuzdur. Şayet O, kötülüğü ortadan kaldırmayı istemiyor ve kaldırmıyorsa O, hem kışkırtıcı hem de güçsüzdür. Bu durumda O, Tanrı değildir. Eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor ve hem de kaldırmıyorsa -ki Tanrı için uygun olan budur- o takdirde kötülüğün kaynağı nedir? Ya da kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır? Bkz. C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11-12.

yaklaşım ile değerlendirir. Buna göre ilke olarak iyilik de kötülükte de insanın inanç ve ahlâk bakımından yetkinleşmesine imkân veren “bir sınama ve uyarı”dır.⁵⁶

Fârâbî, mutluluğu “en yüksek hayır” diye nitelendirmiş ve bunu “insan eylemlerinin en üstün amacı” olarak göstermiştir. Nitekim değerleri; başka bir amaç için seçilen hayırlar, sırf kendisi için seçilen hayırlar olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî, insanın güzel fiillerinin ve bunların kaynağı olan ahlâkî erdemlerinin dâhil olduğu ilk gruptaki hayırları, ikinci gruptaki hayırların aracı olarak göstermektedir. O, bütün amaçların en son gayesi, en yücresi ve en mükemmelinin mutluluk olduğunu belirtmekte, çirkin fiilleri de mutluluğa engel olmaları sebebiyle şer saymaktadır. Ancak Fârâbî, mutluluğun mahiyeti konusunda kısmen Aristo'dan ayrılmış ve yeni Eflatuncu felsefenin gereği olarak mutluluğu; “İnsan nefsinin faal akılla ittisal kurmak suretiyle maddeye muhtaç olmayacak şekilde varlıkta yetkinliğe ulaşması” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁷

Hayır ve şer terimleri, yukarıdaki *ontolojik* kullanımlarının yanında, insanın eylemlerinin değeri ve çoğunlukla “insanın eylemleri ile ulaşmak istediği amaçların yahut eylemlerin kendisini götürdüğü sonuçların değeri” olarak da kullanılır. İslâm felsefesi literatürü açısından özellikle bu son kullanım daha çok Aristo etkisinden kaynaklanır.

İslâm felsefesinin en sistemli temsilcisi olarak bilinen İbn Sînâ, hayır ve şer meselesini, ontolojosinin temelini oluşturan “Allah'ın inâyet ve cömertliği” ile ele alır. Buna göre Allah, kendi zâtını bilir. Bu ise onun imkânlar dünyasını ve bu dünyadaki hayır düzenini de bilmesi demektir. Allah, imkân âlemindeki en yüksek derecesinde hayır düzenini düşünür ve bu sayede düşündüğü şey, “en yetkin şekliyle bir nizam ve hayır olarak” kendisinden taşar ki buna *inâyet* denir. Allah'ın, âlemdeki her varlığa genel düzen içindeki yeri bakımından layık olduğu hayrı eksiksiz vermesi O'nun cömertliğinin bir sonucudur.⁵⁸ Âlemdeki şerrin varlığıyla ilgili görüşler konusunda İbn Sînâ, şerrin küllîlerde ve makûllerde olmadığını, ancak fertlerde bazı vakitler meydana geldiğini, haricî olarak bulunduğunu ve Allah'tan sudûr eden her şeyin hayır olduğunu söyler.⁵⁹

Konuya felsefî yöntemle ilk yaklaşan âlimlerden biri olan Câhuz, başlangıcından itibaren dünya düzenini hayırla şerrin, faydalı ile zararlının, imtiazına bağlar. Cahuz'a göre eğer dünyada yalnız şer bulunsaydı bütün varlıklar helak olurdu. Aksine eğer sırf hayır bulunsaydı o zaman da bir yükümlülük, külfet

⁵⁶ el-Bakara, 2/155; el-Enbiyâ, 21/35; el-Enfâl, 8/17; el-Kehf, 18/7.

⁵⁷ Fârâbî, *Kitab as-Siyasa al-Madaniyya*, Neşr. F. M. Najjar, Beyrut, 1964, s. 78.

⁵⁸ İbn Sina, *en-Necât*, Kahire, 1938, s. 282.

⁵⁹ İbn Sina, *el-İşârât*, Kahire, 1960, 1, 163.

düzeninden söz edilemezdi. Ayrıca şerden kurtulup hayrı gerçekleştirmek için düşünmenin sebepleri de ortadan kalkardı; düşünmenin kalkmasıyla da “hikmet” yok olurdu.⁶⁰ Burada Câhız çoğunluktaki hayrın varlığı için azınlıkta olan şerrin varlığını kabul ederek İbn Sînâ ile birleşir. Öte yandan Allah'ın şerri yaratması, adaletinin eseridir, diye ifade eder.

Gazzâlî, hem tertibindeki güzellik hem de yaratılışındaki mükemmellik bakımından bu âlemin “sûretinden daha mükemmelinin bulunmadığı” şeklindeki düşüncesini açıklarken aksine bir görüşün Allah'ın cömertliği ve kudretiyle bağdaştırılamayacağını belirtir. Gazzâlî'nin devam ettirdiği bu iyimser felsefe, daha sonraki dönemlerde geniş kabul görmüştür.⁶¹ Gazzâlî, Allah'ın cömertliğini, O'nun âdil oluşuyla izah eder. Gazzâlî'ye göre eğer Allah, muktedir olmasına rağmen verilmesi mümkün olanı vermeyerek lutfunu esirgesiydi bu O'nun cömertlik ve adaletine aykırı düşerdi. Şu hâlde Allah'ın bütün yarattıklarında kusursuz bir adalet vardır; hâlen mevcut olandan daha güzel, daha tam ve daha mükemmel bir âlemin bulunması mümkün değildir. Gazzâlî'nin bu iyimser düşüncesi, sonraları ona isnat edilen, “var olandan daha mükemmel mümkün değildir” şeklindeki özdeyişle ifade edilmiş, iyimserlik felsefesinin en güzel ifadesi sayılan bu düşünce, İslâm dünyasında hâkim bir anlayış haline gelmiştir.⁶²

B.2. Kelâmî Ekollerde Hayır ve Şer Problemi

İnsanın hayır ve şerri kendi iradesiyle yapıp yapmadığı problemi, düşünce tarihi boyunca tartışılan konular arasında önemli bir yere sahiptir. Asıl itibarıyla bu problem, doğrudan doğruya insanla ilgili olduğundan tüm zaman ve mekânlarda insanın varlığına bağlı olarak kendiliğinden orta çıkmıştır. Dolayısıyla problem, geçmişten günümüze kadar farklı açıklama biçimleriyle bir takım baskı ve sınırlamalara uğramış olsa da her zaman güncelliğini korumuştur.⁶³

Ancak problem tek başına insanın şahsında çözümlenemeyecek kadar karışıktır. Her şeyden önce insan, hiçbir zaman kendi kendine yeten bir varlık değildir. O, bu dünyaya kendi arzu ve iradesiyle gelmediği gibi buradan ayrılıp

⁶⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara: T.D.V. Yay., 1991, s. 128.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 258.

⁶² M. Çağrı, “İyimserlik” *DİA*, C. XXIII, s. 500

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Abdülkerim Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, ss. 132-133, 301; Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yete'allak bi'l-i'tikâd*, Matba'ü'l-âdâb, en-Necefü'l-eşref 1399 / 1979, s. 89; Abdülcebbar, *el-Muğnî fî eboûbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Ebû'l- A'lâ' Afîfî, Matba'atü dâri'l-kütübî'l-Misriyye, Kahire 1382/1962, c. XIII (el-Lütf), ss. 20-21; a. mlf., a.g.e., thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr ve 'Abdülhalîm en-Neccâr, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ'ih, Kahire 1385/1965, c. XI (et-Teklîf), s. 59, 61, 64, 134; Seyfüddîn el-Âmidî, *Çâyetü'l-merâm fî İmî'l-ke'lâm*, thk. H. M. 'Abdüllatif, Kahire 1391/1971, ss. 224-225; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967, s. 78; Emrullah Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, s. 52, (ss. 43-76).

gidişi de onun iradesiyle olmamaktadır. Ona bir takım kabiliyetler veren Allah vardır. Ancak, insanın fiilinin mutlak ilim, irade ve kudret sahibi yüce bir yaratıcı tarafından gerçekleştirilmiş olması, insanın kendi kendine karar verme yeteneğinden yoksun olduğunu göstermez. O, hür olmasına rağmen kendi kendine varolmadığından da emindir. Öte yandan insan ne kadar hürse, Tanrı inancı da onun için o kadar kesindir. Bununla beraber, insanın ilmi ne kadar artarsa hürriyeti de o kadar artar, iradesi o derece gerçekleşir.⁶⁴

İnsanın hürriyeti problemi, siyasî anlamda belli bir ideolojiye sahip yönetimlerde polemiklere sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle, probleme tarihsel açıdan baktığımızda, özellikle sosyal olayların siyasî otoritenin nüfuzu altında yorumlandığı görülecektir. Bu yorum bazılarını tatmin ederken bazıları için yeni bir problem olmuştur. Böylece çözümü çok zor bir konuyu daha da çözümsüz hâle getirmiştir. Zaten problem ontolojik ve epistemolojik açıdan çözülebilir bir nitelikte değildir. Filozof ve kelimcilerin problemin güçlüğünden bahsetmesi de onun ontolojik ve epistemolojik olarak birçok zorluğu içermesinden ileri gelmektedir.

Bu problem, diğer din ve felsefi doktrinlerde olduğu kadar, İslâm düşüncesinin özellikle kelim ilminin önemle üzerinde durduğu bir konudur. Bu bağlamda insan hürriyeti konusu, bütün zamanlarda düşünürleri en fazla meşgul eden fikrî problemlerin başında gelmektedir.⁶⁵ Kelamcılar meseleyi, insanın iradî bir fiili nasıl gerçekleştirdiği mihveri etrafında değerlendirmişlerdir. Buna göre acaba insan, fiilini işlerken kendisinin dışındaki bir gücün, yani Allah'ın hâkimiyeti ve zorlaması altında (cebr) midir? Yoksa insan, fiillerinde hiçbir takdir ve tayine bağlı olmadan özgür hareket etme gücüne sahip midir? Bu sorulara cevap bulmak amacıyla kelim bilginleri, İslâm kelamında insanın hürriyeti konusunda, görüşlerini akli ve nakli delillerle destekleyerek problemi çok geniş kapsamlı bir biçimde ele almışlardır.

Bütün mezhepler Allah Teâlâ'nın hayrı irade edip yarattığını, hayrın Allah'tan olduğunu kabul ederlerken; Allah'ın şerri irade edip etmediği, şerrin Allah'a nispet edilmesinin uygun olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.⁶⁶ Konunun daha iyi anlaşılması açısından bazılarına burada yer vermemiz uygun olacaktır.

Mâtürîdilik'te hayır ve şerrin takdiri Allah'tandır. Onlar, “şerrin takdiri şer değildir” görüşünü ileri sürerek bu konuya işaret etmişlerdir. Nitekim âyette “Sana

⁶⁴ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, UÜİF.Yay., İstanbul, 1984, s. 27; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İz yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 82; Şerafettin Gölcük, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997, s. 67.

⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hasan Ocak, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap, İstanbul 2012.

⁶⁶ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi*, Güven Yay., t.s., s. 114-115

gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir"⁶⁷ buyrulmaktadır. İyinin Allah'tan kötünün ise nefisten olması, esasında "klasik kaza ve kader anlayışı"na aykırıdır. İyiliğin de kötülüğün de yaratıcısı Allah'tır. Allah'ın izni olmadan hiçbir şeyin mevcut olmayacağını Kur'an âyetleri açık olarak belirtmektedir. Âlemde iyi ve kötünün olması hür iradenin, sorumluluğun ve imtihanın gereğidir. O hâlde Allah iyiliğin de kötülüğün de kanunlarını koymuş, hayra gidecek yolu da şerre gidecek yolu da belirtmiş, iyiliğe gidecek yolu insanlara tavsiye etmiştir. Bunun sonucu olarak insanlardan hür iradesi ile hidâyeti seçmesi istenmiştir.⁶⁸

Mâturidîye, güzellik ve çirkinliğin zâtî oluşu hususunda Mu'tezile gibi düşünmektedir. Onlara göre akıl, eşyadaki güzellik ve çirkinliği anlamaya güç yetirebilir; çünkü güzellik ve çirkinlik eşyada zâtîdir. Buna bir misâl vermek gerekirse doğru sözlü olmak gibi bazı fiillerin dünyada övgüyü ve âhirette sevabı; yalan söyleme gibi bazı fiillerin de dünyada yergiyi âhirette ise azabı gerektirdiğini insan aklıyla anlayabilir.⁶⁹

Eş'ariler Allah'ın umumi iradesinin bütün mevcudata şâmil olduğunda ittifak etmişlerdir. Hayır ve şer aynı seviyede Allah'ın iradesinin şümulü içindedir. Bununla beraber Eş'ariler, emir ile iradeyi birbirinden farklı mütalaa etmişlerdir. Şerre ait irade, onlara göre, şerri emretmeyi içermez. Yine aynı şekilde Allah'ın iradesi, ilmine muvafıktır. Allah'ın ezelde olacağını bildiği her şey, onun iradesi dâhilindedir ve yine ezelde kesinlikle olmayacağını bildiği her şey de onun için irade edilmiş değildir.⁷⁰

Eş'ariler'in bu görüşü savunmaları şu esaslardan oluşur:

a. Kulun fiili haddi zatında mümkündür. Her mümkün olan şey, Allah Teâlâ'nın kudretinin taalluk ettiği şeydir. Allah'ın kudretinin taalluk ettiği şeylerden birisi kulun kudretiyle vaki olmaz; zira bir "maktûr"un üzerinde iki müessirin toplanması mubahtır.

b. Eğer kul, kendi ihtiyarı ile kendi fiillerinin mucidi olsaydı ve bunda tek başına olsaydı fiillerin bütün yönlerini bilmek muhal olduğuna göre -çünkü kuldan birçok fiiller gaflet ve zühul eseri olarak sadır olmaktadır; hâlbuki fiiller ahenk ve düzen içinde meydana gelmektedir.

c. Kul eğer kendi fiilinin kendi müstakil kudret ve seçimi ile yaratıcısı olsaydı bu fiili yapmak ve terk etmek fiiline sahip olurdu. Aksi hâlde, o fiile

⁶⁷ Nisa 4/79; Mâtürîdi, *Kitabu't-tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 108-109; Bu konuda Mâtürîdi'nin görüşlerine genel İslâm düşüncesi içerisinde ve sadece onun *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserine başvurmak suretiyle yer verilmiş örnek bir çalışma olarak bkz. Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

⁶⁸ Ahmet, Akbulut *Sahâbe Devri Siyasi Hadislerinin Kelamı Problemlere Etkisi*, Akçağ yay. t. s., s. 331.

⁶⁹ Sabûnî, *Maturidîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1982, ss. 145-46

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-Hilâfü'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), I-II, İstanbul, 1930, I, 291-293.

müstakilen kâdir olmuş olmadan bir fiilin yapılmasının, terk edilmesine tercih edilmiş olması, bir tercih ediciyi gerektirir. Eğer böyle bir tercih ediciye bağlı olmasaydı bu takdirde fiil, kuldun yapmak ve yapmamak şıklarından her ikisine de eşit ihtimalle bir irade ve ihtiyar değil tesadüf hâkim olurdu. Aynı şekilde bunun sonucunda mümkün olan iki şıktan birinin aksi hâlde bir sebebe bağlı olmamak sonucu çıkardı. Öyleyse tercih edici sebep kul cinsinden olamaz. Yani tercih edici sebebin kulun irade ve ihtiyarıyla kuldun olması düşünülemez. Aksi takdirde teselsül lazım gelir.⁷¹

Eş'ariler'in *kesb anlayışına* göre "Kesb, kulun kudretinin makdura iktirandır. Beşerî gücün iş ve fiil ile beraber bulunması hâlidir" şeklinde özetlenebilir. Eş'ariler'in kesb anlayışı, çok kapalı olduğundan "Şu iş, Eş'ariler'in kesb nazariyesinden daha ince ve dakiktir" sözü darb-ı mesel olmuştur.

Eş'ariye'ye göre -halk (yaratma fiili) mahlukun, tekvin mükevvenenin aynı olduğunda- Allah'ın fiili mef'ulünden ibaret olur. Bu durumda insanların fiilleri, Allah'ın fiili olarak görülmelidir. Eş'ariler'e göre insanların fiilleri aslında güzellik ve çirkinlik vasfına sahip değildir. Güzellik ve çirkinlik, ne zâtında ne de mahiyetinden ve ne de fiillerle kâim bir sıfattan doğmuştur. Aksine vahyin gelişi ile, şer'î hükümlerin fiillere talluk etmesi sebebiyle hâsıl olmuş bir keyfiyettir. Bu bakımdan hakikatte güzellik ve çirkinlik yoktur. Onun içindir ki şeriat yok edilecek olsa müstakil olarak akıl, fiillerin güzel veya çirkin oluşunu idrak edemez.⁷²

Netice olarak Eş'ariye'ye göre hayır ve şer Allah'tandır. Kulların fiilleri Allah tarafından yaratılır, kul tarafından ise kazanılır. Yani kulların fiillerini Allah yaratır, kul kesb eder. Kulların hâdis olan kudretlerinin fiillerin vukuunda hiçbir tesiri yoktur. Bu fikirlerinden dolayı Eş'ariye'ye "cebr-i mutavassıt" denilmektedir.⁷³

Mu'tezile mezhebi iradeyi teşrî irâde, emir ve rıza mânasına aldığı için şerri Allah'a izafe etmez. Onlara göre Allah, hayrı irade eder ve yaratırsa da şerri irade etmez ve yaratmaz. Çünkü şerri (çirkin) yaratmak ve icat etmek çirkin olduğu gibi, çirkin ve kötü olan şeyleri irade etmek de çirkin ve kötüdür. Allah Teâlâ ise böyle olmaktan münezzehtir. Mu'tezile'ye göre Allah birtakım fiillerin olmasını ister, birtakım fiillerin yapılmamasını ister. Allah, inkâr ve isyan gibi şer olan işleri asla istemez. Bunların yapılmasında Allah'ın iradesi yoktur. Bunları

⁷¹ Abdülcebbar, *Şerh*, s. 380; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûlî'd-dîn*, thk. ve yay. haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, c II, ss. 175, 268-269; a. mlf., et-*Temhid fi usûlî'd-dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', Kahire 1407 / 1986, ss. 60-61; 1986, ss. 60-61; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ, *İsârü'l-Hakk ale'l-halk*, *Matba'atü'l-âdâb ve'l-mü'eyyed*, Kahire 1318 / 1900, ss. 307-313; Abdulhamid, a.g.e. s. 295-297.

⁷² Eş'arî, A.g.e., 1, 292.

⁷³ M. Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, s. 61; Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri*, İstanbul 2003, 86-87; İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 1994, s. 292.

kul kendisi yapar ve yaratır. Kulun işlediği bu işleri Allah yaratsaydı, o işi yapan kimseye Allah'ın ceza vermesi doğru olmazdı.

Mu'tezile yukarıdaki görüşlerini ispatlama yolunda şu delilleri ileri sürer.

1. Delil: Eğer Allah Teâlâ, kâfirin işlediği küfrü murat etseydi ona aynı zamanda imanı emretmezdi. Aksi takdirde Allah, bir yandan kulun küfür işlemesini murat etmiş, diğer yandan imanını istemiş demektir ki bu bir tezattır. Allah ise tezattan münezzehtir.

2. Delil: Allah Teâlâ kâfirin küfretmesini isteseydi -bunu Allah istediği için- küfür ve isyan, itaat olurdu. Hâlbuki küfür hiçbir zaman itaat değil, isyandır. Ehl-i sünnet'in bu iddialara cevabı şöyle olmuştur: Bu delil, Ehl-i sünnet nazarında batıldır. Küfrün yaratılmış olması veya şerrin olması, mutlaka onu işlemek demek değildir. Yani onun işlenmesini gerektirmez. Bazı emirler vardır ki o emirden maksat, emrolunan kimseyi imtihan etmektir. Meselâ bir insan memurun kendisine itaatli olup olmadığını öğrenmek gayesiyle ona emirler verir. Bu gibi hâllerde bazı emirler yerine getirilir, bazıları da getirilmez. Yerine getirilmeyen emirler yerine göre itaat olur. İtaatsiz bir memurun itaatsizliğini ispat etmek isteyen bir kimse bu iddiasının doğruluğunu ispat etmek için ona emir verir, fakat emrinin yerine getirilmesini istemez. İşte âsi bir kulun imanla emredilmesi de bunun gibidir. Onu imtihan ve onun isyanını ispat içindir; zira bu dünya imtihan yeridir. Allah'ın her emrinin yerine getirilmesi zaruridir. Fakat Allah, "şerre uyun" diye bir şey emir vermez. İkinci delile cevaba gelince; Ehl-i sünnet'e göre kâinatta vukua gelen her şey Allah'ın iradesiyle olur. Yani iman da küfür de; hayır da şer de hep Allah'ın iradesi dışında değil, içinde meydana gelir. Demek ki hayır ve şer şeklinde tecelli eden her şey Allah'tandır. "Yalnız sana kulluk ederiz, yalnız senden yardım dileriz"⁷⁴ mealindeki âyette belirtildiği üzere kulun bir seçme yetkisi vardır. İşte serbestçe hareketini sağlayan bir yetkidir. Kulun bu yetkisine "kesb" denir.⁷⁵

Mu'tezile'ye göre insan irade ve ihtiyar sahibidir. İnsan bu iradesini kullanarak kendi kaderini kendisi tayin eder. İrade fiil olduğundan, iradenin fâili ve yapıcısı insandır.⁷⁶ Yine Mu'tezile'ye göre insan kaderini belirlemede Allah'ın müdâhalesinden uzaktır. Mu'tezile, "insanın kaderinin önceden tayini" diye bir kavram tanımaz. Onlara göre insanın kaderinin tayini, Allah'ın kaderinin dışında ve insanın kendi elindedir.⁷⁷

⁷⁴ el-Fâtiha 1/4.

⁷⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 213; Ebû'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed el-Hayyat, *el-İntisar ve 'r-redd 'ala İbni'r-Raevendi el-mülhid*, thk. M. Hicazi, Kahire 1988, s. 177.

⁷⁶ Şerafettin Gölcük, *İslâm Akaidi*, İsrâ Yayınları, Konya, 1994, s. 178.

⁷⁷ Gölcük, a.g.e, s.178.

Mu'tezile'ye atfedilen "Allah Teâlâ hâdis olan ve hiçbir mahâlde bulunmayan bir irade ile müridir" tarzındaki görüş kökünden yanlıştır. Çünkü bu irade ya Allah Teâlâ'nın onu yaratmasıyla vücut bulmuş yahut da kendi kendine varolmuş demektir. Eğer muâzımız "kendi kendine var olmuştur" derse bu yüce yaratıcıyı inkâr etmektir. Şayet "Allah onu yaratmasıyla vücut bulmuştur" derse kendisine sorarız: Onu irade ile mi yaratmıştır, yoksa iradesiz mi? Eğer iradesiz derse, Yüce Allah bu yaratma fiilinde cebir altında kalmış olur. Yok, eğer muâzımız "irade ile yaratmıştır" derse yine sorarız: Bu irade kadîm midir yoksa hâdis midir? Şayet kadîm cevabını verirse işte bizim de ispat etmek istediğimiz budur; eğer "hâdis" derse sualimiz tekrar avdet eder ve nihâyetsize doğru peş peşe devam (teselsül) eder.⁷⁸

Mu'tezile; "Allah *aslâh*ı yapmaya mecburdur ve insanı hayırda tutmak zorundadır" derken kendi adalet ilkelerini tatbik ettiklerini ileri sürüyorlardı. Hakikatte Mu'tezile'yi böyle bir davranışa sevk eden etken, şüphesiz onların vacip kavramına verdikleri anlam olmuştur.

Bir kimse güzel fiilleri işlemekle övgüye hak kazanır. Bu tür fiilleri herhangi bir surette işlemekle kötülenmeye müstehak olmaz. Fakat bazı durumlarda bu tür iyi fiiller işlemediğinde kötülenir. İşte iyi fiillerin bir kısmı vâcibe girer. Bununla vâcib olan ve olmayan ayırt edilir. Bundan amaç, fiil yapıldığında kınanmaya müstahak olmasıdır. Şu hâlde vacibin tanımında varılan sonuç şu olur: "İşlemekle kınanmaya hak kazanılan şey vâciptir." Bu takdirde vâcib, kötünün ve çirkinin karşıtı olmaktadır; çünkü çirkin olan, kabih olan fiil, işlemekle zemmolunan fiillerdir. Vâcipte asıl olan onun güzel olmasıdır. İki vâcipten biri diğerinden üstün olamaz. Çünkü vâcib yapılmadığı takdirde zem hâsıl olacaktır. Fiilin gerçek vasıfları yarar, lezzet, salah ve aslahtır.⁷⁹

Mu'tezile mezhebi, küfrün meydana gelişinde Allah'ın iradesinin rolü olmadığını ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin burada yanıldığı nokta şudur: Allah küfrü yarattığı gibi şerri de yaratmıştır. Fakat kulun mutlaka şer işlemesini sağlamamıştır. Kula bir irade vererek "*Biz ona iki de yol gösterdik*"⁸⁰ yani hayır ve şer olan; bu yollardan birini seçerek onun yaşamasını temin etmiştir. Fakat birçok yerlerde şerre alet olmamasını, onu işlememesini açıkça beyan etmiştir. O hâlde Mu'tezile'nin dediği gibi, küfrü işlemek ve onu yaratmak itaat değil aksine tam isyandır.

⁷⁸ Nureddin es-Sâbüni, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, sayı, 103.

⁷⁹ Ömer en-Neseî, *Kelime Mânâlı Ömer Neseî Akaidi*, Yasin Yay. 1996, s. 13.

⁸⁰ el-Beled 90/10.

Bunlardan ayrı olarak Mu'tezile bazı aklî delilleri ve âyetleri delil olarak gösterir. Fakat Mu'tezile'nin hareket noktasındaki yanlışlık "Allah'ı yalnız hayır ilahî kabul ederler"⁸¹

Cebriye mezhebi ise kaza ve kaderi inkâr eden Mu'tezile'ye karşı çıkmış, ancak onların tefritine karşılık bunlar da ifrata giderek dalâlete düşmüşlerdir. Bu mezhep mensupları, Allah Teâlâ'yı şirk ve aczden *tenzih* etmek kastıyla, insanların cûzî irade ve ihtiyarlarıyla işlemiş oldukları bütün fiilleri hayır olsun, şer olsun- kadere havale ederek, insanların irade ve ihtiyarlarının da kendilerine ait olmadığını iddia etmekle hataya düşmüşlerdir. Böylece Allah Teâlâ'yı acz ve şirkten tenzihe çalışırken bilmeden o Zat-ı Akdes hakkında O'nun uhhiyyetinin şanına layık olmayan zulüm ve abesiyet gibi noksanlıkları kabul etme durumunda kalmışlardır.⁸²

Bunlara göre Allah Teâlâ, kâinatı yaratmadan önce, her şeyi ezeli ilminde takdir buyurmuştur. O takdire göre "kaza" etmekte, yani yerine getirmektedir. Bir şeyin takdiri, ezelde O'nun ilim ve iradesiyle olduğu gibi, yaratması da ancak O'nun yaratması ve icadıdır. Kullanın fiillerini de Allah Teâlâ ezelde takdir etmiştir. Bu fiilleri o ezeli takdirine göre yaratmakta ve kaza etmektedir. Eğer insanlar, ihtiyarî fiillerini kendileri yapsalardı yaratıcı ve icad edici olurlardı. İnsanların hareket ve fiilleri, Allah Teâlâ'nın ezeldeki takdirine bağlıdır.⁸³ Çünkü ilahî takdir, kullanın fiillerinden önce olduğundan, bu fiillerin takdir edildikleri gibi meydana gelmeleri zaruridir. İnsanların hürriyetleri ve muhtariyetleri söz konusu değildir. Cansız şeylerin hareketlerini o Allah Teâlâ yarattığı ve tanzim ettiği gibi, insanların bütün hareketlerini de o yaratmakta ve tanzim etmektedir. Bu noktada insanın iradesinin hiçbir tesiri yoktur.

Cebriyye, bu şekilde düşünmekte, insanların fiillerinde irade ve ihtiyarlarının hiçbir tesiri olmadığını kabul etmektedirler. Bu fikre göre, insan rüzgârın önündeki bir yaprak gibidir. Onun irade ve tercihinden söz edilemez. İçinde pek çok tezatları toplayan bu anlayış, akla ve mantığa zıt olduğu gibi, ilim ve hikmete de ters düşmektedir.⁸⁴ Allah'ın mülkünde ancak onun dilediği olur. Zamanında vuku bulacağını bildiği şeyinde vaktinde vuku bulmayacağını dileyen Allah'tır. İnsanın irade ve ihtiyarı yoktur. Onlar tam bir cebr, zorlama taraftarı olduklarından insana hürriyet tanımayan bir anlayışa sahiptirler.⁸⁵

⁸¹ A. Arslan Aydın, *İslâm İnançları Felsefesi*, Çağdaş Yay., 1990, s. 25

⁸² Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut, 1992, C. I, s. 72.

⁸³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1972, 298; Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, 217; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1977, 98, 168; Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 40;

⁸⁴ Şerafettin Gölcük, *İslâm Akaidi*, Esra yay., s. 176

⁸⁵ Ş. Gölcük, a.g.e. s.176

Cebriye’de güzellik ve çirkinlik şer’idir. Esasen insan fiilinde bizatihi güzellik ve çirkinlik diye bir şey yoktur. Allah’ın mülkünde ancak onun dilediği olur. Zamanında vuku bulacağını bildiği şeyin vaktinde vuku bulmayacağını dileyen Allah’tır. İnsanın irade ve ihtiyarı yoktur. Onlar tam bir cebr, zorlama taraftarı olduklarından insana hürriyet tanımayan bir anlayışı benimsemişlerdir. Şeriat ve vahiy gelmeden evvel, insan aklı tek başına ve müstakil olarak fiillerin güzel veya çirkin olduğunu idrak edemez.

Sonuç

Kötülük (şer) sorunu, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de insanoğlunun en temel ve en çetrefilli problemlerinden biridir. İslâm filozofları bu sorunla yakından ilgilenme gereği duymuşlar ve Tanrı merkezli bir metafizik yapı içinde dinî önermelere dayalı çözüm üretme yoluna gitmişlerdir. İslâm düşüncesinde kötülük algısı ve anlayışı, daha çok Tanrı’nın kötülüğe müsaadesi, kudreti, iyiliği, adaleti ve hikmeti bağlamlarında şekillenmiştir denilebilir. Dolayısıyla kötülük sorununa yaklaşım, başlangıçtan itibaren temelde dünyada kötülüğün nesnel gerçekliğini kabul ilkesinden hareketle, savunmacı, meşrulaştırıcı ve haklılaştırıcı iyimser bir teolojik tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm düşüncesinde kötülük sorunu ele alınırken, Allah tasavvurunu belirlemek ve O’nun âlemlerle ve bu arada insan ve toplumla ilişkisini ortaya koymak büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü musibetlere, acılara, felâketlere, âfetlere ve kötülüklerle yönelik iyimser nitelikli teolojik çözümlerin ortaya atılmasında böyle bir Allah tasavvuru önemli bir işlevsellik gösterir.

Kötülük sorununun algılanması ve çözümü doğrultusunda gerek genel olarak diğer din ve düşüncelerde, gerekse özelde İslâm düşüncesinde çeşitli kuramların ortaya atıldığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla İslâm kelâmcılarının da sorunun çözümüne yönelik ilgileri ve uğraşları genel olarak düşünce tarihinde, özelde ise İslâm düşünce tarihi içerisinde önemli bir halkayı oluşturmuştur. Şu hâlde İslâm düşünürleri, bu problemi yakından tanımakta ve onu belli bir ölçüde tektanrı (monoteist) bir inanç geleneğine bağlı Hristiyan ve Yahudilerin tartışmalarında görülen bir tutku ve coşkuyla ele almışlardır. Çünkü dinlerin çoğu, kötülüğün varlığını inkâr etmemektedir. Aslında âlemdaki kötülük, dinlerin varlık sebeplerinden biridir, denebilir. Felsefi açıdan tektanrı düşünceleri benimseyen ve vahye dayalı bir imânı kabul eden düşünürler için, Tanrı’nın varlığını kabul ile O’nun yarattığı nesnelere mevcut olan kötülüğün gerçekliği arasındaki gerilimin ve karşıtlığın giderilmesinde izlenebilecek kesin çizgiler vardır. Çünkü Tanrı ve

kötülüğün varlık hâlleri sınırlıdır. Bu bağlamda herhangi bir türden ikicilik öğretisi, İslâm gibi tektanrıci bir inancın kesinlikle kabul edemeyeceği bir düşüncedir. Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olmadığı tezini savunmak için, genellikle kötülük, doğal ve ahlâki diye iki ana öbeğe ayrılır. Buna göre, birincisi, İslâm filozoflarının yaptığı gibi, maddenin her türlü yetkinliği (kemâl) alabilecek ve kabul edebilecek yatkınlıkta bir durumda olmadığı tezine dayandırılmaktadır. İkincisi ise, insanın kendi sorumluluk ve yükümlülüğüne isnat edilmektedir. Bunlardan başka, genelde İslâm filozofları ve kelâmcıları kötülüğün, iyiliğin bilinmesi ve takdir edilmesi için gerekli bir araç değer ve ölçüt olduğu, belli oranda var olan kötülüğün, dış âlemdeki estetik görünüm ve yapıyı tamamlayıcı ve düzenleyici bir unsur olarak işlev gördüğü, zira çirkinlik olmadan, insanın güzellik kavramını elde edemeyeceği gibi çözüm önerileri sunmuşlardır. Bu çözüm önerilerde konu ile ilgili âyet ve hadisler büyük ölçüde belirleyici olmuştur.

Hız. Peygamber, hayra ulaştıracak sebeplere sarılmayı, şerden ise kaçınmayı ve kadere imanla sarılmayı tavsiye etmiştir. Bundan dolayıdır ki Resûl-i Ekrem, ashâbına, hiçbir zaman tamamen kavranamayacak ve netice alınamayacak olan kader meselesine dalmalarını yasaklamış, kader üzerinde münakaşalar yaparak halkın akidesini bozacak, fitne ve fesada sebep olabilecek iddia ve fikirlerden kaçınmalarını emretmiştir. İlk dört halife devrinde İslâm akaidi, büyük ordanda sâfiyetini muhafaza etmiş, müslümanlar, Kur'ân'ın ilkeleri ve Hız. Peygamber'in sünneti çerçevesinde dinî düşünce ve kanaatlerini tanzim etmişlerdir. Ancak müteakip dönemde hayır ve şer telakkisinde İslâmî mezhep ve ekoller arasında bazı problemler ve birbirine zıt bazı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Aslında sorun bu açıdan ele alındığında, İslâm düşünürlerince kabul gören "müşterek bir tenzih alanı"ndan söz edilebilir. Ne var ki, böylesi bir tenzih, Mu'tezile kelâmcıları için "ilâhî adâlet ve hikmete bir eksiklik getirmeme ve zarar vermeme" noktasında yoğunluk kazanırken - ki onlara göre dış âlemde karşılaştığımız doğal kötülükler aslında mecâzen kötülüktür-, Eş'arî düşünce dizgesinde, "ilâhî irade ve kudrete bir eksiklik ve sınırlama getirmeme" noktasında ağırlık kazanmıştır. Mâtürîdîlik mezhebine mensûp kelâmcıların ise, ilâhî eylemlerin, bu arada özellikle doğal acıların ve felaketlerin birer hikmet, imtihan ve ders olabileceği, dünyaya ve âhiret hayatına yönelik birtakım yararlar taşıdığını öne sürerek Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide yer almakta oldukları müşâhede edilmektedir.

Doğal ve irâdî kötülükler konusunda klâsik kelâmcıların ortaya koydukları görüşlerin bazı bakımlardan sorgulanmaya ve eleştiriye açık kimi yönlerinin bulunduğu açıktır. Çünkü bu görüşler, o dönemin şartları altında üretilip

geliştirilmiş makûl, anlamlı, değerli ve doğru görünse bile, insanlığın bugünkü bilgi düzeyi, kültürel gelişmişlik aşaması ve beklentileri açısından yeterli ölçüde doyurucu ve iknâ edici olmayabilir. Dahası onların bu sorunla alâkalı ortaya koydukları öğretilerin veya çözüm önerilerinin, günümüzde izâhı güç birtakım problemler doğurduğu da aşîkârdır. Bu bağlamda özellikle ateistler, klâsik kelâmcıların kudret, adâlet ve hikmet anlayışları çerçevesinde ürettikleri kötülük çözümlenmeleri ile düzen ve amaç kanıtının, iyi bir Tanrı tasavvuruyla bağdaştırılmasının imkânsızlığını iddia etmektedirler. Dolayısıyla kelâmcıların kötülük kavramı konusundaki görüşlerinin, daha çok içinde yaşadıkları tarihsel dönem bağlamında bir anlam ve işe yararlık ifade ettiği öne sürülmektedir. Mezkûr görüşlerin bugünün teolojik anlayışını yönlendirmede bazı eksikliklerin olduğu ve çelişkileri içinde barındırdığı görülmektedir. Bu sebeple yeni ve ikna edici çözüm önerilerine ihtiyaç bitmiş değildir.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Trc. A.Saim Marifet Yay. İst. 1994
- Akbulut, Ahmed, *Sahabe devri Siyasi Hadislerinin Kelâmı Problemlere Etkisi* Akçağ Yay., Ankara, 1998
- Âmidî, Seyfüddîn, *Gâyetü'l-merâm fi imi'l-keâm*, thk. H. M. 'Abdüllatîf, Kahire, 1391/1971,
- Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, Çev., Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998
- Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992
- Aydın, A. Arslan, *İslâm İnançları Felsefesi*, Çağdaş Yay., Ankara, 1990
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Konya, 1997,
- Aydın, Mehmet, *Tanrı Ahlâk İlişkisi*, T.D.V. yay. 1994
- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev: E. Ruhi Fiğlalı. Ankara: T.D.V. Yay., 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1972.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'ân da Şer Poblemleri*, Akçağ Yay., Ankara, 2003.
- Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*, A.Ü.İlh. Fak. Yay. 4. Bsk. Ankara, 1982
- Çağrı, Mustafa, "İyimserlik" DİA.
- Çağrı, Mustafa, "Hayır" DİA.

- Çankı, Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Mat., İst, 1954
- Doğrul, Ö. Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, 3.baskı, İnkılab ve Aka Kitabevi , İst,1963
- Eş'arı, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), I-II, İstanbul, 1930
- Fârâbî, *Kitâb as-Siyasa al-Madaniyya*, Neşr. F. M. Najjar, Beyrut, 1964.
- Fârâbî, *Medinet'ül-fadla*, trc. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956,
- Golzihir, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey, 1981,
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1977.
- Gölcük, Şerafeddin, *İslâm Akaidi*, Esra Yayınları, Konya, 1995
- Gölcük, Şerafeddin, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997
- Hayyat, *el-İntisar ve 'r-redd 'ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. M. Hicazi, Kahire 1988
- Isfahânî, Râgıb, *el-Müfredat*, Nşr. Dar' u Kahraman, İst., 1986
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967.
- İbn İshak, *Siretü İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah, ,s. 95 Konya, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah Müslim, *el-Mearif*, Kahire, 1969.
- İbn Manzur, *Lisanü'l -Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993.
- İbn Sinâ, *el- İşarât ve't-tenbihat*, Kahire, 1960
- İbn Sinâ, *en-Necât*, Kahire, 1938
- İrfan, Abdulhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 1994
- Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Ebû'l'Alâ' Afîfî, Matba'atü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1382/1962.
- Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988,
- Kâsımî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1985,
- Kılavuz, A.Saim, *İslâm Akaidi*, Güven Yay., İst. 1994.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîşçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara, 1999.
- Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979
- Murtazâ, Ebû Abdillâh Muhammed, *İsârü'l-hakk ale'l-halk*, Matba'atü'l-Âdâb ve'l-Mü'eyyed, Kahire 1318 / 1900,
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1407 / 1986,

- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l- edille fî usûlü'd-dîn*, thk. ve yay. haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003,
- Nesefî, Ömer, *Nesefî Akaidi*, Yasin Yay. İst., 1996
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990
- Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001
- Rauf, M. A., "The Qur'an and Free Will", *The Muslim World*, Vol. LX, No. 3, 1970,
- Râzî, Fahrüddin, *Mefatihul Gayb/ et-Tefsiri'l-kebîr*, Çev. Suat Yıldırım ve diğ., Akçağ Yay. Ankara, 1993
- Sâbûnî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara, 1982
- Sâbûnî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara, 2001
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı*, trc. Muhsin Akbaş, Arasta, Bursa, 2001,
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1992,
- Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri*, İstanbul 2003
- Tûsî, Muhammed el-Hasan, *el-İktisâd fî mâ yete'allak bi'l-i'tikâd*, Matba'tü'l-Âdâb, en-Necefü'l-Eşref 1399 / 1979,
- Watt, W. M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara, 1981,
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1993
- Yağın, Abdullah, Badıllı, Abdulkadir, Çelik, İlhami, *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügat*, Türdav Yay., Ekim 1995
- Yaran, C. Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Yazıcıoğlu, M. Sait "Fiil", *DİA*.
- Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, UÜİF.Yay., İstanbul, 1984
- Yüksel, Emrullah, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988,
- Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz yayıncılık, İstanbul, 2005
- Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tacül-arûs min cevahiril kâmus*, Beyrut, 1972.